

رؤية للأدب الإسلامي

بقلم د. عبد الرحيم الرحمنوني



سنحاول الانطلاق في هذا البحث من مقولتين:

● الأولى قرآنية: وهي أن الإنسان مستخلف في هذه الأرض وأن الله تعالى مكّنه من خيراتها، ظاهرها، وباطنها، وأنه عزّ وجلّ رسّم له حدوداً ومعالم ليقف عندها ويتدبرها بامعان.

ومن الأكيد أن الجيل الأول من الصحابة والمسلمين عامة، قد وقفوا عند تلك الحدود، وتدبروا تلك المعالم، وتمثل فيهم قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْمَعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾. وعلى هديهم سارت الأجيال الإسلامية على مختلف العصور، حتى العصر الحاضر.

● والثانية نقدية أدبية : وتتعلق بالتساؤلات التي تطرح عادة حَوْلَ الكتابة الأدبية في علاقتها بالكاتب، إذ غالبًا ما نجد مثل هذه التساؤلات : لماذا يكتبُ الكاتب؟ وكيف يكتب الكاتب؟ وكيف ينبغي أن يكتب الكاتب؟ . وفي سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات تدور كل المحاور النقدية أو معظمها على الأقل، قديمها وحديثها، عربيها وأعجميها. بل إن بعض الاتجاهات النقدية الحديثة التي تعتمد التحليل الأسلوبي ترى أن المؤلف الأدبي ينبغي أن يستمد وجوده من خلال حق الصلة المباشرة الشخصية بينه وبين كل قارئ، دون أي تعليقات ولا توضيحات ولا تحضيرات، وأن القيم الأدبية لا تبدو في شكلها الصحيح، بل لا يمكن أن تُنقل وأن تُفهم إلا إذا أُخبرمت الحساسية الشخصية للقارئ وأُخذت بعين الاعتبار. ومن ثم فإن دراسة ما يحدث إبان الاتصال المباشر والشخصي بين المؤلف والقارئ، هي المادة في حد ذاتها أو الموضوع الواقعي لكل علم يهدف إلى تحديد نوعية النص الأدبي. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنه يمثل منهج الأغلبية الصامتة، ويقودُ مقاومة صامتة ومستمرة ضد كل الاتجاهات الأخرى. ومن بين مظاهر ذلك أنه يمثل نقطة انطلاق لكل قراءة نقدية لأي نص أدبي، كيفما كانت هذه القراءة، وكيفما كان هذا النص.

والآن يمكن أن نطرح السؤال التالي :

ما علاقة هاتين المقولتين بالرؤية الإسلامية للأدب ونقده؟ وما دورهما في بناء هذه الرؤية؟ . الجواب هو أن القارئ المسلم المتشبع بالروح الإسلامية، على امتداد التاريخ، كانت له رؤية إسلامية لما يقرأه، فيستحسن ما هو مستحسن من الوجهة الإسلامية، ويستقبح ما هو مستقبح من الوجهة الإسلامية، وذلك إسوة بالرسول ﷺ الذي كان يستنشد الشعر فيستحسن ما هو حسن، ويرفض ما هو قبيح. ومن المؤكد أن درجات هذا

الاستحسان والاستقباح قد تتفاوت من قارئ إلى قارئ تبعاً للتكوين الثقافي الذي تلقاه، ولكن مع ذلك تبقى رؤيته متمثلة للروح الإسلامية بشكل عام؛ لأن المعالم الدينية المرسومة منذ عهد النبوة لم تنطمس آثارها على مرّ العصور والأجيال. وإذا كانت القراءة - أي قراءة - تُعدّ في الغالب، العتبة الأولى التي تمكّن من الدخول إلى كل مجال نقدي، باعتبار أن النقاذ قُرّاء من طبقة خاصة من جهة، ويمتلكون بدورهم أيضاً رؤية إسلامية من جهة ثانية، فإن الإنتاج النقدي الذي وصلنا عن أسلافنا العرب المسلمين كان يعتمد رؤية إسلامية. ويمكن أن يقال الشيء ذاته عن الأدب، أو المبدع، فلقد كان بدوره ذا رؤية إسلامية يُخضِعُ لها ما يقوله.

ويبدو ذلك واضحاً سواء عند الذين كانوا ملتزمين بالدفاع عن قضية من قضايا الإسلام من دعوة وجهاد وفتوحات، أم عند أولئك الذين تحدّثوا في موضوعات عامة ترتبط بالطبيعة أو الحيوان أو غير ذلك، أم عند أولئك الذين غلبت عليهم أنفسهم، فخاضوا فيما يخوض فيه الخائفون من موضوعات قد تكون منبوذة من قبل المجتمع المسلم. بل حتى الذين كانوا لا يدينون بالإسلام، كانت الروح الإسلامية مهيمنة على إنتاجهم، وحسبنا أن نعود إلى شعر الأخطل النصراني، وإلى كتابات ثابت بن قرة الصابي، ليتبين لنا التأثير الإسلامي بوضوح في إبداعاتهم. وهذا يعود دون شك إلى النبع الذي كانوا يستقون منه، تبع الثقافة الإسلامية وحضارتها، وإلى المجتمع المسلم الذي كان يتبع كتاباتهم فيستقّد ويصوب، ويقبل ويرفض، ومن ثم لم يكن الأدباء يملكون إلا الاستجابة للأذواق، والسير مع التيار. هذه هي القاعدة العامة، ولا غيرة بالامتناء.

ولقائل أن يقول: وما علاقة هذا بالأدب الإسلامي المعاصر؟

الجواب هو أن الأدب الإسلامي المعاصر، ينبغي أن يكون امتداداً لأدبنا الإسلامي الذي ظهر منذ فجر الدعوة الإسلامية، واستمر في النمو والتطور على مرّ العصور. ولتحقيق ذلك ينبغي أن تزال الأشواك من طريق هذه الاستمرارية وفي مقدمة الأشواك التي توضع في العادة ما يوجه المغرضون من أن الأدب العربي القديم لم يكن في يوم من الأيام أدباً إسلامياً، ويتحدثون عن أن شعر حسان وأبي تمام، وأبي العتاهية وأشباههم لم يكن شعراً إسلامياً، وأن النقد الأدبي العربي القديم، كان نقداً غير إسلامي أيضاً، ويشيرون إلى مقولة: «الدين بمعزل عن الشعر». وهم بذلك يريدون أن يسحبوا البساط من تحت أرجل الذين ينادون بالأدب الإسلامي في العصر الحاضر ويسعون إلى بلورته إبداعاً ونقداً وواقعاً، ليقولوا لهم: لا داعي إلى وجود أدب إسلامي في هذا العصر؛ لأن التاريخ لم يشهد أيّ أدب من هذا النوع، فكيف يمكن بعث شيء لم يَرَ النور على الإطلاق. وفي المقابل يريدون أن يُبرِّروا وجود أدب خليل في العصر الحاضر، لا يرتبط بأي جانب من جوانب الإسلام، إن لم نقل: وجود أدب يحارب الإسلام، مستشهدين بشعر أبي نواس وأشباهه. ولذلك فإنه يبدو، في اعتقادي، أن بناء أدب إسلامي معاصر، يقتضي من جملة ما يقتضي إخضاع ما أنتجه أبناء الأمة الإسلامية على امتداد تاريخها من أدب ونقد إلى رؤية إسلامية، ليستنى هنا تمحيص الحق من الباطل، ورفع بنيان أدب إسلامي معاصر، إبداعاً ونقداً، على ما وضعه أسلافنا من أسس سليمة قائمة على تقوى من الله ورضوان، وإبعاد كل ما كان أسس على شفا جُرْفٍ هارٍ. ﴿أَقَمْنَ أُسُسَهُنَّ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنَ أُسُسْنَ عَلَىٰ شَفَا جُرْفٍ هَارٍ فَالْتَهَرَبِينَ فَإِنَّهُمْ عَلَىٰ نَقْصٍ﴾ فالانطلاق من نقطة الصفر غير مُجدد، والتسليم بكل ما جاء في التراث الأدبي غير نافع أيضاً، ودراسة ذلك التراث دراسة علمية إسلامية

هي اللبنة الكبرى والأساس لبناء أدب إسلامي معاصر، وبدونها سيكون البناء ناقصاً أو على الأقل غير مستقيم .

ولاشك أن تكوين مثل هذه الرؤية يحتاج إلى بحوث مطولة ودراسات معمقة في مختلف مجالات التراث الأدبي للأمة الإسلامية، ولذلك سنكتفي في هذا البحث المتواضع بتقديم نماذج من هذه الرؤية، انطلاقاً من شخصيات معروفة، ونصوص محددة، وقضايا معينة. آملي أن تكون بداية سليمة لطريق لا نعتقد أنه قصير. بل طويل طول التاريخ الإسلامي والعربي، متشعب تشعب شرائح المجتمع الإسلامي. ولنا اليقين أنه إذا اكتملت لنا جميعاً هذه الرؤية، واستخلصناها وقتناها انطلاقاً من القرآن والسنة، ثم من تراثنا في صورته الكلية، فإن البناء سيكون بإذن الله سهلاً دون شك؛ لأن الرافد الأساس الذي يمد أدياء الأمة الإسلامية في العصر الحاضر، هو ما خلفته هذه الأمة في مسيرتها التاريخية الطويلة، ثم ما خلفته الأمم الأخرى في المجال الأدبي على الخصوص. وإذا امتلكتنا رؤية إسلامية هكذا، فإننا نكون قد خطونا الخطوة العملاقة لتأسيس أدب إسلامي معاصر، متّصل الجذور بأدينا القديم غير متقوقع في دائرة ضيقة؛ لأن عالمية الإسلام تستوجب أن يكون الأدب الإسلامي عالمياً أيضاً.

وأول شخصية نبدأ بالحديث عنها، شخصية حسان بن ثابت. ورُب قائل يقول: ولماذا حسان بن ثابت؟ إنه شاعر إسلامي لا غبار عليه! أقول نعم، ولكن هناك من يجعله إسلامياً من الناحية التاريخية فحسب، أي أنه إسلامي نسبة إلى عصر صدر الإسلام الذي يوصف بأنه إسلامي، حينها يقسم تاريخ الأدب العربي إلى عصور وجقب، فيقال هذا جاهلي، وهذا إسلامي، وهذا أموي، وهذا عباسي إلخ...^(١) بل إن الأمر أبعد من هذا

بكثير. خاصة ونحن نعلم أن عددًا من الدارسين، يأخذون بمقولة ضعف الشعر في صدر الإسلام، ويُسَلِّمون بذلك، ويرون - انطلاقًا من رأيهم هذا - أن الشعر يضعف إذا ما أخضعت موضوعاته إلى القيم الإسلامية ومعانيها وتصوراتها، ليستخلصوا بغد ذلك ألا وجود لأدب إسلامي في تاريخ الأدب العربي، وأن ما وُجد منه ضعيف لا تتمثل فيه الأدبية المطلوبة، ومن ثم يذهبون إلى القول بأنه لا جذوى من المتأداة بالأدب الإسلامي، والدعوة إليه في العصر الحاضر ما دام الأمر كذلك. ولهذا السبب لا بد من توضيح الرؤية نحو حسان، بأخذ القضية من جانبها الإسلامي أولاً، ثم من جانبها الأدبي والاجتماعي ثانيًا، لنصل إلى تفويم عام لأدب ذلك العصر الذي طامًا ظلمه الدارسون، واستخلص ما يُمكن استخلاصه ليكون اللبنة الأولى لبناء أدب إسلامي معاصر، باعتبار أن عصر حسان في الإسلام هو العصر المؤسس للأدب الإسلامي.

ولكن هذا مجال واسع وعريض، وَيَضِيقُ المجال عن الإحاطة به كله، ولذلك سنكتفي بوضع السؤال التالي: هل تمثل حسان التصور الإسلامي في شعره؟

ولعل الجواب عن أي سؤال يتعلق بحسان وشعره، يندو أيضا صعبًا ومتشعبًا، نظرًا لاختلاط شعره بشعر غيره من ناحية، ولتضارب الأخبار والروايات حول بعض المواقف الخاصة به وشعره. ولكن مع ذلك فإنه يمكن القول إن الذي وصلنا من شعر حسان الإسلامي يترجم بشكل واضح فقهه لمتطلبات الأدب الإسلامي. ويمكن أن نبين ذلك من خلال نقطتين أساسيتين هما: أ - مصدر الشعر. ب - موضوعات الشعر وعلاقتها بالمتلقي.

أ- مصدر الشعر عند حسان :

لقد تغيرت رؤية حسان لمصدر الشعر بتغير معتقده من الجاهلية إلى الإسلام؛ فلقد كان وهو جاهلي يظن ظن باقي الشعراء الجاهليين الذين كانوا يقولون بشيطان الشعر، وأنه هو الذي ينث الشعر على ألسنتهم. روى ابن الكلبي أن السعلاة^(٢) لقيت حسان بن ثابت في بعض أزقة المدينة، فصرعته وقعدت على صدره، وقالت له: أنت الذي يأمل قومك أن تكون شاعرهم؟ فقال: نعم! قالت والله لا ينجيك مني إلا أن تقول، ثلاثة أبيات على روى واحد، فقال حسان:

إِذَا مَا تَرَعَرَعَ فِينَا الْعُلَامُ فَمَا إِنْ يُقَالَ لَهُ مِنْ هُوءَ
إِذَا لَمْ يُسَدَّ قَبْلُ شَدِّ الْإِزَارِ فَذَلِكَ فِينَا الَّذِي هُوءَ
وَلِي صَاحِبٌ مِنْ بَنِي الشَّيْصَبَانِ قَطُورًا أَقُولُ وَطُورًا هُوءَ^(٣)
ونظير ذلك قوله:

وَأُنْجِي مِنَ الْجَنِّ الْبَصِيرَ إِذَا حَالَ الْكَلَامَ بِأَخْسَنِ الْخَبِيرِ^(٤)

وإذا كانت الرواية التي رواها ابن الكلبي تدخل في إطار الخرافات التي كانت شائعة عند الجاهليين، فإن نص حسان بصريح العبارة على أن له صاحباً من الجن من قبيلة بني الشيصبان، وأنه يقول الشعر على لسانه، كافٍ للدلالة على اعتقاد حسان، قبل إسلامه، بشيطان الشعر.

ولما جاء الإسلام، وبعد هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، برز حسان بشعره على واجهة الأحداث، خاصة بعد أن تناولت قريش الرسول ﷺ بالهجوم، وانتدب حسان نفسه للدفاع عن الرسول الكريم وأصحابه. ولما كان دفاعه عنهم يقتضي منه الالتزام بمبادئ الإسلام وتشريعاته، فإن رؤية حسان لمصدر الشعر قد تغيرت، إذ ليس من المعقول ولامن المقبول، إسلامياً أن

تُذَكَّرُ شياطينُ الشعر بحضرة الرسول ﷺ، سيما وأنه عليه السلام قد قال له: «قُلْ وَمَعَكَ رُوحُ الْقُدُسِ»^(٥). فضلاً عن الآية الكريمة التي أنبأت عن الذين تنزل عليهم الشياطين ﴿ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَا نَزَّلَ الشَّيَاطِينُ ۖ أَنزَلَ عَلَىٰ كُلِّ آفَاقٍ شِيمًا ۚ يَلْقَوْنَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴾^(٦). وبذلك أغلن حسان عن مصدر جديد للشعر، لا يمت إلى الجاهلية بصلة، ولا يندو أنه شيطان. قال^(٧):

وَقَافِيَةٌ عَجَّتْ بِلَيْلٍ رَزِينَةٍ تَلَقَّيْتُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ نَزْوَهَا
بَرَّاهَا الَّذِي لَا يَنْطِقُ الشَّعْرُ عِنْدَهُ وَيَعْجِزُ عَنْ أَمْثَالِهَا أَنْ يَقْوَهَا

ويبدو أن حسان أراد من قوله هذا تفخيم أمر شعره، وأنه مؤيد من قبل قوة غيبية تفوق القوة التي يدعيها خصومه، وإلا فإن حسان قد عبّر بصريح العبارة عن أن الشعر هو عصارة فكر الشاعر، ونتيجة تمخض ذهنه وفؤزانه عاطفته، وهذا ما يبدو في قوله:

وَأِنَّمَا الشَّعْرُ لُبُّ الْمَرْءِ يَغْرُضُهُ عَلَى الْمَجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ خُمًّا

ومن ثم لا مجال لتغليب غيبي لقضية الإبداع، أو مصدر الشعر، سوى ما يمكن أن يكون من تأييد إلهي عن طريق التوفيق والسداد، أما ما عدا ذلك فهو جهد إنساني خالص.

وبذلك يكون حسان في رؤيته هذه، مترجماً للتصور الإسلامي لإبداع الشعر. ذلك التصور الذي يمكن أن يُسْتَبْطَن من قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...﴾^(٨)؛ فلفظ «علمناه» يمكن أن يفيد بأن الشعر في التصور القرآني علم وصناعة يمكن أن يتعلمه الإنسان، وليس هناك أي مجال للوحي أو تدخل للغيب، ومن ثم فلا يمكن للإنسان أن يزعم بأن هناك مصدرًا غيبيا يُعِينُهُ عَلَى قول الشعر أو تعلمه، وإن فعل ذلك فهو متقول كاذب.

ب - موضوعات شعره وعلاقتها بالمتلقي :

تضمن شعر حسان موضوعات جديدة لا عهد للعرب بها . وتبدو أساساً فيها تأثير به من موضوعات إسلامية ، حتى أصبح شعره مُترجماً لرؤية إسلامية واضحة ، وهذا موضوع قد تناولناه في بحث آخر مستقل^(٩) . لكن الذي نريد أن نلفت الانتباه إليه هو علاقة هذه الموضوعات بالمتلقي في ذلك الوقت ، وبعبارة أخرى ، هل كان شعر حسان يؤدي دوره على الوجه الأكمل ، أم أنه كان مجرد لغو لا فائدة منه ؟

إن الموضوعات التي تحدث عنها حسان في شعره تمثل النموذج الأمثل الذي يبين كيف تتم إخضاع الموضوعات المتداولة في المجتمع الجاهلي للرؤية الإسلامية ، فتكون مقبولة مستحسنة من الوجهة الإسلامية ، وذات تأثير ومكانة من الوجهة الاجتماعية . يدل على ذلك استحسان الرسول ﷺ لشعره ولشعر صاحبيه كعب بن مالك وعبد الله بن رواحة في مواقف كثيرة ؛ من ذلك ما روي عن جويرية بن أسماء ، قال : «بلغني أن رسول الله ﷺ قال : أمرت عبد الله بن رواحة فقال وأحسن ، وأمرت كعب بن مالك فقال وأحسن وأمرت حسان بن ثابت فشقي واشتقي»^(١٠) . ومن ذلك ما روي أنه ﷺ لما بلغه هجاء أبي سفيان بن الحارث شق ذلك عليه ﷺ ، فدعا عبداً لله بن رواحة فاستنشه ، فأنشده ، فقال له : أنت شاعر كريم ، ثم دعا كعب بن مالك فاستنشه فأنشده فقال له : أنت شاعر تحسن صفة الحرب ، ثم دعا بحسان فقال له : أجب عني^(١١) . ومن ذلك أيضاً ما روي عنه ﷺ أنه لما سمع قول حسان :

هجوْتُ محمدًا فأجبتُ عنه وعنــد الله في ذاك الجزاء

قال له عليه السلام : «جزاؤك عند الله الجنة يا حسان» فلما قال :

فإن أبي ووالده وعرضي لعرض محمد منكم وقاء

قال له السيد الأمين عليه السلام : «وقاك الله حرّ النار» . قال ابن رشيقي القيرواني معقباً على هذا الخبر : «ففضي له بالجنة مرتين في ساعة واحدة، وسبب ذلك شعره» (١٢).

كما يدل على ذلك أيضاً ما أحدثه هذا الشعر الذي رضي عنه رسول الله ﷺ من أثر في المجتمعات المشتركة آنذاك ؛ كالمجتمع القرشي الذي تأثر بهجاء حسان تأثراً كبيراً ، وقال زعماءه حينما بلغهم هجاء حسان ، وأكبروه واستعظموه : «والله ما غاب هذا الهجاء عن ابن أبي قحافة» (١٣) ، إدراكاً منهم أنّ ما تضمنه هجاء حسان للمشركين لا يمكن أن يأتي به حسان وحده ، إلا بإعانة من هو أعلم منه بأنساب العرب . وهو أبو بكر الصديق رضي الله عنه .

ونظير ذلك ما حدث لوفاة تميم حينما وفد على الرسول ﷺ ؛ فلقد خطب خطيبهم عطارد بن حاجب ، ورد عليه خطيب المسلمين ثابت بن قيس ، وافتخر بتميم شاعرهم الزبرقان بن بدر ، فأجابه حسان بن ثابت . «فلما فرغ حسان بن ثابت من قوله ، قال الأقرع بن حابس - وهو من أشراف بني تميم : وأبي أن هذا الرجل لمؤتي له ، لخطيبه أخطب من خطيبنا ولشاعره أشعر من شاعرنا ولأصواتهم أخلّ من أصواتنا . . .» (١٤).

وبذلك شهد بنو تميم على لسان زعيمهم الأقرع بن حابس على جودة حسان الشعرية ، مع العلم أن ردّ حسان على الزبرقان كان قد ارتحل ارتحالاً ولم يكن قد أعدّ ذلك ، كما هو الشأن بالنسبة للزبرقان ، مما يعني أن شعره المرتجل كان ذا أثر في كل المجتمعات التي جابهها به ، الأمر الذي يدل على

أن شعره المنقح والمعد سلفاً، كان أكثر تأثيراً في هذه المجتمعات، ويدو أن أكبر شاهد على ذلك ما ذكره الأصمهاني حيناً قال: «فكان يهجوهم - أي المشركين - ثلاثة من الأنصار: حسان بن ثابت، وكعب بن مالك وعبد الله ابن رواحة. فكان حسان وكعب يعارضاهم بمثل قولهم سألوقائع والأيام والمآثر ويعبرانهم بالمثالب، وكان عبد الله بن رواحة يعيرهم بالكفر. قال: فكان في ذلك الرمان أشد القول عليهم قول حسان وكعب، وأهون القول عليهم قول ابن رواحة، فلما أسلموا وفقهوا الإسلام كان أشد القول عليهم قول ابن رواحة» (١٥).

وإذا كان شعر حسان على هذا القدر من الأهمية الدينية والأدبية والاجتماعية، فهل يطلب منه أكثر من هذا؟ وهل يُزحى من شخص عاش في الجاهلية ستين عاماً، تشرب خلالها ثقافة مجتمعه ومعتقداته وعاداته وتقاليده الفنية والموضوعية في الشعر، أن يأتي بشعر أكثر إسلامية وفنية مما وجدناه عند حسان؟ ثم لماذا يتهم شعره بالضعف وهو أشعر الناس في الجاهلية والإسلام، وذو مكانة اجتماعية خاصة اكتسبها شعره؟ ألا شعره ضعیف حقاً، وهو ما يصعب التسليم به، لأنه حتى الآن لم يدرس شعره دراسة نقدية نصبة تبين الصحيح من المحول، وتبين حوائب القوة فيه إن وجدت، ومكامر الضعف فيه إن كانت؟ أم لأن هذه التهمة تقليد لمن وضعه من القدماء بالضعف كما تدل على ذلك ظاهراً أقوالهم، وهذا ما لم يحدث على الإطلاق - على خلاف ما يتوهمه الكثيرون - فرأي الأصمعي على سبيل المثال، الذي يستشهد به عند كل حديث عن ضعف الشعر في صدر الإسلام، أو ضعفه عند حسان بن ثابت، ينبغي أن يؤخذ بكثير من الاحتياط، وأن يُدرس في سياقه الخاص (١٦).

فَمِنْ إِيَّاهُ الْإِضَافَةُ إِلَى هَذَا لَا يَنْغِي أَنْ يَنْظُرَ إِلَى حَسَانٍ مَفْرُودًا عَنْ صَاحِبِهِ، ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ شِعْرُهُ بِتَكَامُلٍ مَعَ شِعْرِ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ رَوَاحَةٍ وَكَعْبِ بْنِ مَالِكٍ. فَإِذَا مَا أَخَذْنَا بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ أَقْوَامَ الرَّسُولِ بِحُجَّةِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا سَابِقًا وَأَصْفًا إِلَيْهَا قَوْلَ ابْنِ سِيرِينَ: «أَمَا كَعْبٌ فَكَانَ يَذْكُرُ الْحَرْبَ، يَقُولُ فَعَلْنَا وَفَعَلْ وَبَتَّهَدُوهُمْ، وَأَمَا حَسَانٌ فَكَانَ يَذْكُرُ غِيُوهَهُمْ وَأَيَّامَهُمْ، وَأَمَا ابْنُ رَوَاحَةَ فَكَانَ يُعْبِرُهُمْ بِالْكَفَرِ»^(١٧)، فَإِنَّهُ بِمَكْنِ الْقَوْلِ أَنَّ كُلَّ شِعْرٍ كَانَ يَقُومُ بِدَوْرِهِ الْخَاصِّ؛ فَحَسَانٌ كَانَ يَقُومُ بِدَوْرِ الدَّعَايَةِ ضِدَّ الْمُشْرِكِينَ، وَتَنْجِلُ فِي تَحْطِيمِ مَعُوبَاتِ الْمُشْرِكِينَ وَإِثَارَةِ السِّلْسِلَةِ فِي صَعُوقِهِمْ، بَيْنَمَا كَانَ كَعْبٌ يَقُومُ بِالتَّهْدِيدِ وَالْإِسْدَارِ وَإِظْهَارِ قُوَّةِ الْمُسْلِمِينَ، وَهُوَ بِذَلِكَ يَكْمُلُ مَا كَانَ يَقُومُ بِهِ حَسَانٌ، وَحَاصَّةً مِنْ ذَلِكَ إِرْهَابُ الْعَدُوِّ، ثُمَّ يَأْتِي عَبْدِ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ لِيُطْرَحَ السَّبِيلُ الْإِسْلَامِي، وَيُنْشَأَ شِعْرُهُ الْمُشْرِكِينَ أَنَّ لَا فَلَاحَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا إِلَّا بِالْإِعْتَصَامِ بِحَبْلِ اللَّهِ الْمُتِينِ وَاتِّبَاعِ الطَّرِيقِ الْقَوِيمِ.

وَمِنْ ثَمَّ يَبْدُو فِي نَظَرِ، أَنَّ أَيَّْ إِبْدَاعٍ أَدَبِيٍّ فِي الْعَصْرِ الرَّاهِ، أَوْ أَيَّْ حُكْمٍ عَلَيْهِ، يَنْغِي أَنْ يَنْطَلِقَ مِنْ هَذَا التَّصَوُّرِ، فَلَا يَبْعِي أَنْ نَحَاكُمَ أَدِييَا مَا لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ فِي مَوْصُوعٍ مَا يَشْعَلُ نَاسًا، أَوْ نَحَاكُمَ آخَرٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَقُلْ مِثْلَ مَا قَالَهُ أَدِيبٌ آخَرٌ. فَأَدْمَاءُ الْإِسْلَامِ - فِي أَيِّ عَصَرٍ كَانُوا - مَرَاتِبُونَ فِي الثَّمَرِ، وَالثَّمَرُ مُتَمَاوِنَةٌ اِخْطُورَةٌ، وَكُلُّ وَاحِدٍ يَسْتَعْمِلُ السَّلَاحَ الْمُنَاسِبَ، فَإِذَا كَفَى الْأُمَّةَ الشَّرَّ الْأَيَّ مِنْ ذَلِكَ الثَّمَرِ كَانَ فَذَلِكَ أَذَى دَوْرِهِ بِصُورَةٍ تَامَةً.

وَبَعْدَ هَذِهِ الْجَوْلَةِ مَعَ حَسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سَتَقِلُّ إِلَى الْخَبِيثِ عَنْ شَخْصِيَّةٍ أُخْرَى، حَدِيثًا يَتَّخِذُ التَّصَوُّرَ بِهَيْئَةٍ، إِيَّاهَا شَخْصِيَّةُ أَبِي الْعَتَاهِيَةِ. وَلِقَائِلِ أَنْ يَقُولَ أَيْضًا، وَلَمَّا دَامَ أَبُو الْعَتَاهِيَةِ وَهُوَ شَاعِرٌ رَاهِدٌ، وَمَا جَذْوَى دِرَاسَةِ شِعْرِهِ فِي هَذَا الْبَابِ وَهُوَ شِعْرٌ إِسْلَامِي لَا يَرْقَى إِلَيْهِ شَكُّ الْجَوَابِ أَنْ

ما قيل عن حسان ينطبق - تقريباً - على أبي العتاهية. ذلك أن بعض الدارسين يجعلون الأدب الإسلامي محصوراً في أدب الزهد أو أدب المدائح النبوية، أي أنهم يجعلون الأدب الإسلامي أدب دروشة. بل وقد يذهب البعض إلى إرجاع الزهد بوصفه تياراً أدبياً في الأدب الإسلامي إلى عناصر أجنبية وعربية عن البيئة الإسلامية^(١٨) وحينما يستقيم هذا الحصار - أو هذه التهمة - يقومون بسحب الساط من تحت هذا الأدب، عن طريق اتهام أصحابه بأنهم يقولون ما لا يفعلون، ليخلصوا في الأخير إلى أن الإسلامية في الأدب العربي هي إسلامية القول والفاق؛ لأن أبا العتاهية الذي يقال عنه أنه شاعر راهب لا يغدو في نظرهم أن يكون متافقاً يقول ما لا يفعل. وهذا فإن الرؤية الإسلامية للأدب تتطلب ما أن ننظر إلى أولئك الأدباء الذين نظموا في موضوعات إسلامية خاصة، نظرة تثبت إسلامية أدبهم أو عدم إسلاميته؛ لأن هذه النظرة سنمكنا من توضيح عدد من التصورات والمعاهيم، كما سنمكك في الوقت ذاته من إخصاع كافة الموضوعات والأعراض والأنواع الأدبية هذه الرؤية، ووربها بميزانها. وعلى هذا الأساس يمكن أن ننظر إلى أبي العتاهية من خلال النقاط التالية:

١- أن حياة أبي العتاهية ذات شقين اثنين

● حياة لاهية عابثة ما حنة، وهي التي سادت في الشطر الأول من حياته، إذ كان يغدو في عصاة المخان.

● وحياة راهبة عابدة تائنة، وهي التي تدو في الشطر الثاني من حياته، بعد أن صخا من إثمه وصلاله ومحبه، ومن ثم فإن ما ينسب إليه من أخبار عن زندقته وبخله وما إلى ذلك قد يكون مرتبطاً بحياته الأولى لا بالثانية. ولا شك أن هذا التحول عبثة لم أعتبر.

٢ - أنَّ الأخبار التي رويت حول نزاهده - أو نفاقه - غير موثوق فيها، وفي نظرنا أن تلك الأخبار من إبداع الربادقة والمحان أنفسهم وأن لا علاقة لها بِحَيَاة أبي العنابية الزاهدة، إذ أن المحان، بل والزنادقة أيضاً لن يترتاح لهم بال بعد أن ابتعد عنهم أبو العنابية وأصبح يرى واقعهم الذي يعيشون فيه خراباً ودماراً للمجتمع، وقبل ذلك ومعه، لُعزى الديس ومبادئه الخلقية، ولذلك رُوجوا تلك الأخبار^(١٩) للتشويش على التأثير الذي كان يحدثه شاعرا في أوساط عامة الناس وخاصتهم، الذين كانوا يُقبلون على شعره، نظراً لشعبيته وسهولة إرشاده.

٣ - أن النص الشعري هو الحكم الفصل في هذه الأمور، فالشعر كما عرفه الشعراء أنفسهم لب المرء وعصارة فكره^(٢٠) وترحة لعقل الإنسان ونفسه وحقيقته، وزبدة للمعاناة الفكرية، والإحهاد النفسي. وإذا كان أبو العنابية قد شهد له بالشاعرية الفذة، وأنه كان باستطاعته تأليف الشعر متى أراد^(٢١)، فإنه لا بد أن يكون هذا الشعر ترجمة لما في عقله وقلبه. ولا شك أن دراسة شعر أبي العنابية تؤدي بشكل طبيعي إلى الكشف عن رؤيته الإسلامية للحياة، تلك الرؤية التي ابشت عنها كل المعاني الزهدية عنده. ويكفي للاستشهاد على ذلك أن نشير إلى بعض الأبيات من قصيدة له مشهورة. تعد من أروع ما أبدعته شاعرية أبي العنابية في مجال الرهد إذ شهد له القدماء بالتصوق فيها. ولعل مما دفعهم إلى هذا الحكم هو أن هذه القصيدة قد جمعت أغلب مميزات شعر الرهد، وخاصة من حيث المعاني التي نظمها الشاعر فيها، حيث عُثر من خلالها عن موقفه الرافض للدنيا، وعن نظره إليها وإلى مصيرها المحتوم، وإلى الحياة الأخرية وما يصاحبها من نعيم أو جحيم.

يقول أبو العتاهية في مستهل هذه القصيدة (٢٢).

- ١ - قَطَّعْتُ مِنْكَ حَبَائِلَ الْأَمَالِ وَحَطَّطْتُ عَنْ ظَهْرِ الْمَطِيِّ رِحَالِي
 - ٢ - وَرَيْشَنُتُ أَنْ أَبْقَى لِسْنِي نَلْتُ مَا فِيكَ يَا دُنْيَا وَأَنْ يَنْقَسِيَ لِي
 - ٣ - وَوَحَدْتُ بَرْدَ الْبَائِسِ بَيْنَ جَوَانِحِي وَأَرْحُتُ مِنْ حَلِي وَمِنْ تَرْحَالِي . . .
- إذا كان الدارسون قد أوصحوا أنَّ مطلع القصيدة هو أول ما يطرق أذن السامع، وأن على الشاعر أن يحسن نظم افتتاحيات قصائده، وقَدَّمُوا نِهَاذِجَ عديدة من المطالعات التي أجاد فيها أصحابها، فإن الذي يلاحظ بصمة عامة هو أن الشعراء الخذاق كَانُوا يَمْتَنُونَ بمقدمات قصائدهم غاية العناية. ولعل أبا العتاهية أحد هؤلاء الشعراء حيث إنه أفلح في تقديم شحنة مركزة عن مضمون النص بأكمله من خلال الأبيات السابقة التي استهل بها قصيدته، والتي حاول أن يجعلها عبارة عن خلاصة آرائه وأفكاره في الحياة الدنيا وموقفه منها، وكأنه أراد أن يقدم للمتلقى (السامع القارئ) زبدة تجاربه وعُصَاة كفاحه. ويمكن بيان ذلك من خلال وقفة سريعة عند بَعْضِ المكونات اللغوية والأسلوبية المكونة لهذه الأبيات:

- ١ - الشطر الأول من البيت الأول: «قَطَّعْتُ مِنْكَ حَبَائِلَ الْأَمَالِ» فهذا القول تعبير واضح عن موقف الشاعر من الدنيا، حيث إنه انفصم عنها واشتد، ولم يُبْقِ على وسيلة لكي يتصل بها أو تتصل به. ويبدو ذلك من خلال العناصر اللغوية المكونة للشطر وهي كما يلي:

أ- قَطَّعْتُ: وهو كما يلاحظ فعل مضعف، والتضعيف يفيد التكرير كما هو معروف، مما يدل على عمق الانفصام والابتعاد عن الحياة اللأهية الماجنة. ولعل مما يعزز هذا الانفصام، تكرار مفهوم القطع مرتين أخريين في

القصيدية : مرة بصيغة مباشرة في قوله في البيت السادس والثلاثين : «والموت يقطع حيلة المحتال»، ومرة ثانية ورد بالمعنى فقط ، في قوله في البيت الثالث والعشرين «حذف المني عنه المشمر في الهدى» ، والحذف والقطع يتميان إلى حقل دلالي واحد . والإنشادات الثلاث مترتبة كلها بآمال الدنيا وأمايها . ويمكن توضيح ذلك كما يلي :

فَقَطَعْتُ	(أما الشاعر)	منك (أي الدنيا)	حيائل الأعمال
حَذَفَ	المشمر في الهدى	(في الدنيا)	المنى
يَقْطَعُ	الموت	(في الدنيا)	حيلة المحتال

وهكذا يتضح أن القطع والحذف من قبيل دلالي واحد ، كما أن الأعمال والمنى والحيل ، ألعاط تشترك في كثير من الخواص الدلالية ، إذ إن المحتال في الدنيا يحتمل لتحقيق آماله وأمايه ، ويزداد هذا المفهوم عمقا إذا ما قاربا الصنائر والفواعل في هذه المستويات الثلاثة السابقة في إطار السياق الذي وردت فيه ؛ ففي البيت الأول تحدث الشاعر عن نفسه وموقفه من الدنيا ، بينما تحدث في البيت ٢٣ عن «المشمر في الهدى» مع مقارنته بـ «المشمر في انثناء الأماي» ، وفي البيت ٣٥ تحدث عن جيل الإنسان بصفة عامة ، غير أن تلك الجيل يقطعها الموت بمحيته ، ومن ثم تبدو أهمية فعل «قَطَعْتُ» الذي تحدثنا عنه ، حيث يبدو وكأن الشاعر يُريدُ القول : «إِذَا أَنْ تَقْطَعُ آمَالَكِ وَأَمَايَكِ مِنَ الدُّنْيَا بِالْاِقْتِسَاعِ (كما فعل الشاعر) . أو بالافتداء بالمشمر في الهدى ، وإِذَا أَنْ يَقْطَعُهَا الْمَوْتُ بِمَحِيَّتِهِ» . وبِذَلِكَ يَكْتَسِبُ الْبَيْتُ ٣٦ قِيَمَتَهُ الْحَكْمِيَّةَ وَالْمَثَلِيَّةَ .

ب - مِنْلَبَّ : حيث إن مُزَجَّع الصمير في كاف الخطاب يعود على «الدنيا» التي لم يذكرها الشاعر باللفظ إلا في الشطر الثاني من البيت الثاني وهذا له

دلالتة أيضًا إذ إن المتلقي سيتطلع لمن يتوجه الشاعر إليه بالخطاب . وحينها يدرك أن المخاطب هو الدنيا ، حينذاك يسارع أبو العتاهية إلى تقديم بعض الأوصاف لها في قوله في البيت ٦ ، ٣٨ :

الآن يا دنيا عرفتكِ فاذْهبي يا دار كُلَّ تشبُّتٍ وزوال
ماني أراك لحرٍّ وخيفك محلقا أخلفت يا ديبا وجوه رجال

فالدنيا في نظر الشاعر ووفق معرفته بها دارٌ تشبَّت وزوال، ومُخْلِقةٌ لوجوه الرجال . وهذا التشبُّت والروال والإخلاق هو الذي دفع الشاعر إلى الابتعاد عن الدنيا . ومن ثم تبدو أهمية حرف الداء «يا» الذي ارتبط بلفظ «الدنيا» ثلاث مرات ، ولفظ «دار» مرة واحدة . مما يوحي بانتعاد الشاعر عنها حتى أصبح يسادها من بعيد . بل بمكر القول : إن الشاعر قد حاول تغييب الدنيا لفظاً في قوله «بنتك» ، حتى يُوجي بتغيبها من حياته الواقعية وابتعاده عنها .

جـ - حَبَائِلُ الْأَمَالِ : لعل مما يجب تأكيده أولاً هو أن لفظ «الحبل» ذو دلالة إيجابية في حياة العربي وذلك من حيث دوره في الحياة اليومية ، فالحبل يتمتع الماء من الشر ، والحبل يفقد عرسه أو ناقته ، والحبل يشد السمينة على الشاطئ ، ومن ثم كان لقومهم . أُلْفِيَتْ حبلك على عارك يفيد معنى العُروف والطلاق والابتعاد^(٢٣) . فكيف وقد ورد لفظ «الحبل» في قول الشاعر بصيغة الجمع وصيغة «حبايل» في هذا المقام بصورة خاصة تبيِّن متانة الصلة التي كانت تربط الشاعر بالدنيا ، وتوحي بعزائنها في الوقت ذاته . الأمر الذي يُعزِّز أهمية التصفيف في «قطعت» الذي أشرنا إليه سابقاً .

٢ - الشطر الثاني من البيت الأول . «خَطَطْتُ عَنْ ظَهْرِ الْمُطَيِّ رَحَالِي» ، والشطر الثاني من البيت الثالث : «أَرَحْتُ مِنْ حَيِّ وَتَرَحَالِي» . فَحَطَّ الرحال

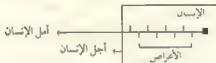
عن طهر المطي، والراحة من الحُل والترحال؛ عذران أخريان تدلّان على هجر الشاعر للدنّ، وعزمه الأكيد على الابتعاد عن شهواتها. ولا حاجة إلى التذكير بما للترحال من دور في حياة العربي بصورة عامة، والشاعر بصورة خاصة، وبصفة خاصة الشاعر المادح. ومن الأكيد أن الشاعر هنا يقصد أنه قطع الصلة بتلك الرحلة التي تكون هدف طلب الشهوات والملذات، لا تلك التي تكون في سبيل انتفاء مرصّات الله، أو في سبيل الخروب من واقع زدي حيث: «إد أن مثل هذه الرحلة مرعوب فيها، ويشجع الشاعر عليها، بل ويأمر بها كما في قوله في البيت السادس والأربعين من القصيدة: وإدا حشيت تعددًا في بلدة فاشدد يدبك معال الترحال»^(٢٤)

٣- لفظ «اليأس» الذي وردَ مرتين في البيتين السابقين والثالث، وهو لفظ يعزز من جهته مفهوم انقصاص الشاعر عن الدنيا، خاصة وأن هذا اليأس قد حالط جوانح الشاعر وقلبه، شعر برده، كما يشعر الشاك برد اليقين إذا وحده^(٢٥).

هذه البنيات اللغوية الثلاث تعبر عن انقصاص الشاعر عن الدنيا وتعبر عن مفهوم الموت وتقدمه، إذ أن الابتعاد عن شهوات الدنيا وملذاتها، والترام بجادة الصواب والتقوى والرهدة، هو استعداد للموت وعمل لما بعده. ومن هنا يُدفع في بطرنا كُر تعليل يمكن أن يُقدّم لتفسير طاهرة إلخاح أبي العتاهية على الموت بشكل لافت للنظر سواء في النص الذي وردت فيه هذه الأبيات الثلاثة أو في أشعار الرهد الأخرى، فنقد رأيت عددًا من الدارسين المحدثين من يجعل الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية سببًا في التحول الشاعر نحو موضوع الرهد في شعره بصفة عامة، وفي تركيزه على ذكر الموت بصفة خاصة. غير أن الواقع في نظرنا شيء آخر؛ لأن هذه الظروف حتى وإن فعلت فعلها فإنها لا ترقى إلى أن تكون تغيلاً للظاهرة،

ومن ثم يبقى عاملاً العقيدة هو السبب الموجبه والمؤثر، حيث يبدو أن أب العتاهية قد استفاد من الفصص القرآني الذي قُصَّ أحوال الأمم الغابرة التي لم تمثل لأوامر الله تعالى. فكان جرائها العذاب في الدنيا بعد أن سلط الله عليها اخلاك والموت ومختلف صورهِ. فكان ذلك عبرة لمن اعثر، بل وقد استفاد من آيات أخرى تتحدث عن الموت بشكل عام. كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ أو قوله عز وجل: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَشْفٍ عَنِ الْعَصَبِ الْكَفَّارِ سَأَلَهُ ثُمَّ يَرْجِعُهُمْ فَيَرْجِعُهُمْ مَصْفُورًا ثُمَّ يَكُونُ حُطْمًا﴾ (٢٦)، فالمثل دال على روال الدنيا وانقصانها (٢٧) وثلاثة هذا التفسير للظاهرة بصورة أكثر إذا ما رجعنا إلى الأحاديث السوية، فلقد ورد في صحيح البخاري ما نصه: «باب في الأمل وطوله وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ رُخِّعَ عَنِ الْكَارِ وَأُذِلَّتْ الْحِكْمَةُ فَقَدْ مَارَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتْنَعُ الْفُرُودِ﴾ وقوله ﴿ذَرَهُمْ يَأْكُلُوا وَشَمَتُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾... عن عبد الله رضي الله عنه قال: خط النبي ﷺ خطاً مربعاً، وخط خطاً في الوسط خارجاً منه، وخط خطاً صغيراً إلى هذا الذي في الوسط من جانبه الذي في الوسط، وقال: هذا الإنسان، وهذا أحله محيط به أو قد أحاط به، وهذا الذي هو خارج أمله، وهذه الخطوط الصغار الأعراس، فإن أخطأ هذا نهش هذا، وإن أخطأ هذا نهش هذا (٢٨).

وإذا أُجبر لت أن ترسم تلك الخطوط التي رسمها رسول الله ﷺ، ونستغفر الله إن أخطانا - فإياها ستكون على الشكل التالي:



ويمكن أن نضيف إلى ما سبق، ما ورد في القصيدة من اقتباسات قرآنية وتوظيفات لمعاني الذكر الحكيم، وخاصة في الآيات التالية؛ مرتبة حسب ورودها في القصيدة:

- ٢٧ - لَلَّه يَوْمٌ تَقْشَعَرُ جُلُودُهُمْ وتُشَيَّبُ مِنْهُ ذَوَانِبُ الْأَطْفَالِ
٢٨ - يَوْمٌ النَّوَازِلُ وَالزَّلَازِلُ وَالْخَوَا مل إِذْ يَقْدُفْنَ بِالْأَهَالِ
٢٩ - يَوْمٌ التَّغَابِيْنُ وَالتَّبَايِنُ وَالتَّنَوَّارُ والْأُمُورُ عَظِيْمَةُ الْأَهْوَالِ
٣٠ - يَوْمٌ يُنَادَى فِيهِ كُلُّ مُضَلَّلٍ بِمَقْطَعَاتِ النَّارِ وَالْأَغْلَالِ

حيث تكرر لفظ «يوم» أربع مرات بشكل صريح، وأكثر من هذا العدد إذا أخذنا معين الاعتبار التكرار المتضمن في الألفاظ المعطوفة التي اقتبسها الشاعر من القرآن الكريم. ويمكن بيان ذلك كما يلي:

بيت ٢٧: يوم تقشعر جلودهم:

[يوم] تشيب منه ذوائب الأطفال: وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شيباً﴾ (٢٩).

بيت ٢٨: يوم النوازل:

[يوم] الزلازل: وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿إذا زلزلت الأرض زلزالها . . . يومئذ تحدث أخبارها . . .﴾ (٣٠).

[يوم] الخواجل: وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها . . .﴾ (٣١).

بيت ٢٩: يوم التغابن: وهو مقتبس من قوله تعالى: ﴿يوم يجمع ذلك يوم التغابن﴾ (٣٢).

[يوم] التباين،

[يوم] التوازن،

[يوم] الأمور عظيمة الأحوال؛ فيه توظيف لأكثر من آية، ومنها قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣٣)

بيت ٣٠: يوم يُنَادَى فيه كل مصَلٍّ، مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَيَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ، يَوْمَ تَوَلَّوْنَ مَدْبِرِينَ...﴾ (٣٤).

بمقطعات السار، مقتبس من قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا قَطَعَ لَّهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ﴾ (٣٥).

وهكذا تبدو أهمية تكرار لفظ «يوم» بالطريقة التي وردت بها في القصيدة، حيث شكّل التكرار اللفظي والمعنوي (الإضافة والعطف) صورة معمار هندسي يتألف فيه اللفظ المباشر والإضافة والعطف للدلالة على هول هذا اليوم، ذلك المعمار الذي تكررت فيه الإضافة بشكل تصاعدي مطم. مرة واحدة ← مرتان اثنتان ← ثلاث مرات ← مرة واحدة. كما يُلاحظ أن لفظ «يوم» لم يرد في النص إلا في الأبيات التي تحدث فيها الشاعر عن العذاب. أم في الأبيات التي تحدث فيها عن العيم، فلم تقتصر بهذا اللفظ، وذلك راجع بالطبع إلى ما اقتبس من آيات الذكر الحكيم: الأمر الذي يكسب هذا اللفظ قوة دلالية وإيحائية خاصة

وفي مقابل ما سبق نجد أن الشاعر قد اقتبس آيات أخرى من خلال البيتين التاليين:

٣١ - لِمُتَّقِينَ هَذَاكَ نَزَلَ كَرَامَةً عَلَتْ السَّوْجُودَ بِنُفْرَةٍ وَجَاهِلٍ

٣٢ - زُمَرٌ أَصَاءَتْ لِلْحَسَابِ وَحُوهَا فَلَهَا بِرَبِّقٍ عِنْدَهُ وَتَلَالِي

ففي هذين البيتين يتحدث الشاعر عن نعيم المتقين في اليوم الآخر، وقد صمهما الشاعر عدداً من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿وَجُودُكُمْ بِهِنَّ﴾ (٣٦)، وقوله عز وجل: ﴿وَجُودُكُمْ بِهِنَّ﴾ (٣٧)، وقوله عز من قائل: ﴿وَسَيَقُولُ الَّذِينَ أَتَقَوَّارَهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ رُؤُوساً﴾ (٣٨)، وقوله تعالى: ﴿يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَنْفُسِهِمْ﴾ (٣٩) . . . الخ.

ومن الطريف أن نشير إلى أن تكرار لفظ «يوم» المشار إليه سالفاً، نموذج لعدد من التكرارات الأخرى التي وردت في القصيدة، حيث تكررت عدد من الألفاظ في أوائل الأبيات الأمر الذي يدفعنا إلى ملاحظة التوازي الموجود بين الظواهر الصوتية الدلالية الداخلية، وبين الظواهر الصوتية النحوية. ومن المعلوم أن التكرار له أهمية الدلالية^(٤٠)، فضلاً عن الدور الإيقاعي، ويقوم كل منهما بتعبير الآخر^(٤١). ثم إن القافية التي تحتتم كل بيت بتصاعف مفعولها الصوتي، ويظهر أثرها النغمي عن طريق تكرار هذه الألفاظ في أوائل الأبيات. مما يجعل القصيدة تشكل - من خلال الأبيات التي تضمنت هذا النوع من التكرار - من وحدات ملتحمة صوتية ودلالية.

وهكذا يتضح لنا من خلال هذه الإشارات السريعة عن القصيدة، أن أبا العتاهية، كان صادقاً في رصده، نظراً لما تمثله من جودة على مختلف المستويات: مستوى المعاني، ومستوى الألفاظ، ومستوى النظم ومستوى الإيقاع. ولا شك أن هذه الظواهر تبين أن إسلامية شعر أبي العتاهية أمر لا جدال فيه، كما أن شاعريته أمر لا غبار عليه كذلك.

وأهم ما يستخلص من حديثنا عن أبي العتاهية ما يلي:

١ - أن موضوع الزهد في الشعر موضوع إسلامي كساقى الموضوعات

الإسلامية الأخرى . وأنه ذو هدف ترموي توحهبي ، ويمكن أن يؤدي دوراً فعالاً في هذا الباب . والدليل على ذلك ما حدث للشاعر الإسلامي عبد الله بن كرز حينما استمع إلى الرسول ﷺ ، وهو يقول يوماً لأصحابه : «أتدرون ما مثل أحدكم ومثل أهله وماله وعمله ؟ فقالوا : الله ورسوله أعلم . فقال : إنما مثل أحدكم ومثل ماله وأهله وولده وعمله ، كمثل رجل له ثلاثة إخوة ، فلما حضرته الوفاة ، دعا بعض إخوته ، فقال : إبه قد نزل بي من الأمر ما ترى ، فما لي عندك وما لي لديك ؟ فقال : لك عندي أن امرصك وأن أقوم بشأنك ، فإذا متَّ غسلك ، وكفنتك وحملتك مع الحاملين ، أحملتك طوراً وأميط عنك طوراً ، فإذا رجعت أثبت عليك بحير عند من يسألني عنك : هذا أخوه الذي هو أهله ، فما ترونه ؟ قالوا : لا نسمع طائلاً يا رسول الله ! ثم يقول لأخيه الآخر : أترى ما قد نزل بي فما لي لديك وما لي عندك ؟ فيقول : ليس لك عندي عاء إلا وأنت في الأحياء . فإذا متَّ دُهِبَ بك في مذهب ، ودُهِبَ بي في مذهب . هذا أخوه الذي هو ماله كيف ترونه ؟ قالوا : لا نسمع طائلاً يا رسول الله ! ثم يقول لأخيه الآخر : أترى ما قد نزل بي وما رَدَّ علي أهلي ومالي ، فما لي عندك ومالي لديك ؟ فيقول : أنا صاحبك في لحدك وأنيسك في وحشتك وأقعد يوم الوزن في ميزانك ، هذا أخوه الذي هو عمله . كيف ترونه ؟ قالوا : حَبِزَ أحم وحبر صاحب يا رسول الله . قال فإن الأمر هكذا . قالت عائشة : فقام إليه عبد الله بن كرز فقال : يا رسول الله ! أتأذن لي أن أقول على هذا أياتاً ؟ قال نعم ، فذهب فما بات إلا ليلة حتى عادَ إلى رسول الله ﷺ ، فوقف بين يديه ، واجتمع الناس وأشأ يقول :

فإني وأهلي والذي قدَّمْتُ بيدي كَذَّاعٌ إليَّه صخبه ثم قائلُ
لإخوته إذ هم ثلاثة إخوة أعيُّوا على أمرٍ بي اليوم نازلُ
الآيات . . .

فبكى رسول الله ﷺ وبكى المسلمون من قوله . وكان عبد الله بن كرز لا يمر بطائفة من المسلمين إلا دعوه ، واستشدوه ، فإذا أشدهم بكوا^(٤٢) . ويمكن أن نصيف قائلين . إن هذا الدور يتكامل مع الأدوار الأخرى التي كان يقوم بها الشعراء الثلاثة . حسان بن ثابت وعبد الله بن رواحة وكعب بن مالك .

٢ - أن زهد أبي العتاهية عمرة لم اعثره ؛ لأنه يُعَبَّرُ عن حياة كانت قد ارتوت من الشهوات وانعمست في الملهيات حياة من الدهر ، وأدركت بعد ذلك أن الشكينة والاطمئنان لا يتحققان إلا في الإيمان والعمل الصالح .

٣ - إن الشاعر الإسلامي بشر كسائر البشر ، يمكن أن يُحْطَى ويصيب ، ويمكن أن يحس ويبس ، والقصد الباء هو الكهيل يارساء الأسس وتثبيت القواعد على تقوى من الله ورضوان .

٤ - أن القول ، أيًا كان - والشعر جزء منه - لا يحسن إلا إذا سقه ، أو صاحبه العمل ، ويدون ذلك سيقى محرر لغو ونفاق ، وسيدخل صاحبه في دائرة الذين هم في كل وإدبيهم ويقولون ما لا يفعلون .

وننتقل الآن إلى قضية من القضايا الأدبية العامة ، التي تبدو في ظاهرها وكأن لا علاقة لها بالأدب الإسلامي ؛ إنها قضية شعر المجنون في الأدب العربي . ذلك المجنون الذي يتخذ العصف مطية لارتقاء أدب الخلاعة في العصر الحاضر وذريعة للقول ؛ إن أدب الخلاعة متجذر في النفس الإنسانية ومرسوط بها ، ودو علاقة وطيدة بالطبيعة الاجتماعية ، ومن ثم فإن أدب الخلاعة - في نظرهم - يكتسب شرعية من التاريخ ومن الواقع الإنساني والاجتماعي . غير أن إخضاع هذه المسألة للرؤية الإسلامية يقودنا إلى القول

بأن لا علاقة بين أدب المجنون في الأدب العربي القديم وخاصة في العصر العباسي وبين أدب الخلاعة في العصر الحاضر، وأدب المجنون في العصر القديم كان يعبر عن ذات فردية، هي ذات الشاعر. أو من انتهج نهجه، تلك الذات التي لا علاقة لها بواقع المجتمع؛ لأن الشاعر يرحل بنفسه وبجسده عن عالم الناس الواقعي إلى عالم معزّل، وضمن هذه الرحلة، رحلة معنوية من عالم الشعور إلى عالم اللاشعور مع ما يلف هذه الرحلة تنوعها من تعبير عن الخوف والفرح من الآخرين، مما يعني أن الشاعر كان يدرك تمام الإدراك أن ما يقوم به من أفعال ماجنة، هي أفعال غير مشروعة، ولو أخذنا أبا نواس مثلاً. الذي يشار إليه عادة في هذا المجال، كنموذج لشعراء المجنون، لوجدنا أن ما قلناه يطبق عليه تمام الانطلاق، هذا بالإضافة إلى أن زمن هذا الشاعر الخاص يخالف زمن الآخرين، حيث إن وجوده بشخصه وشعره الما جنين ينحصر في دائرة الطلام، ويعدم في النهار مع الآخرين^(١٣). أما أدب الخلاعة في العصر الحاضر، فهو أدب دغاظة بشكل صريح؛ لأنه يدعو إلى الرديلة وبشجع عليها في كل وسائل الإعلام؛ وأصحابها غير منعزلين عن المجتمع بل هم مغمسون فيه، ثم إهم لا يشعرون بأن ما يقومون به منافي للدين؛ لأنهم لا يعترفون به، ولذلك تجدهم كلهم - دون استثناء - لا يستحشرون مراقبة الله تعالى مهما كان الأمر. على خلاف ما كان عند الشعراء المجان في العصر القديم الذين كانت بذائلهم قلوب تنبض بسور إيماني. ذلك السور الذي يتحول بعد حين من الدهر إلى نع فياص يدفعهم إلى التوبة والعودة إلى الله. نادمين على ما فعلوا، وداعين غيرهم إلى عَدَم الاعتزاز بالحياة الدنيا، ولقد عبّر أبو نواس أحسن تعبير عن توبته، في الأبيات الأربعة التالية التي تقطر نَدماً وحسرة حيث قال:

يَا رَبِّ إِنْ عَظُمْتُ ذُنُوبِي كَثْرَةً فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنْ عَفْوِكَ أَعْظَمُ
 إِنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا بِحَسَنٍ فَمَنْ يَلُودُ وَيَسْتَعِيرُ الْمَجْرِمُ
 أَذْعُوكَ رَبِّ كَمَا أَمْسَرْتَ نَصْرَعَا فَإِذَا رَدَدْتَ يَدَيَّ فَمَنْ ذَا يَرْحُمُ
 مَا لِي إِلَيْكَ وَسِيلَةٌ إِلَّا الرَّجَا وَحَمِلْ عَفْسُوكَ ثُمَّ إِنِّي مُسْلِمُ

يقال إِنَّ نَفْسَ خاتمه كان يحمل عبارة : «الحسن من هاتين بشهد أن لا إله إلا الله مخلصاً» . وهي شهادة بحد صداها في شعره الماحن في أكثر من مكان ، وأقرأ إِنَّ شَيْئًا قَوْلُهُ فِي قَصِيدَةِ خمرية :

فَفُزَّعَ مِنْ إِذْ لَا جِنَا نَعَدَ هَجْعَةٍ وَلَيْسَ سِوَى ذِي الْكِبَرِيَاءِ رَقِيبُ
 أَوْ حَتَّى قَوْلُهُ :

عَمَادُ الْمُدَامِ وَإِنْ كَانَتْ تَحَرُّسَةً فَلِلْكَبَائِرِ عِنْدَ اللَّهِ غُفْرَانُ (١٤)
 وما أصدق الشاعر يوسف العظم حيث قال :

وَأَسُو نَوَاسٍ لَوْ أَطَّلَ مِنَ الْبَلَى لَعَشَاءُ مِنْ فَرْطِ الْحَيَاءِ حِجَابُ
 ثم إنه بالإضافة إلى هذا كله ، فإن مجتمعاً يقف بكل فئاته ضد تيار المجون ، ويشكل سداً منيعاً أمام أصحابه ، ويأخذ على أيديهم ، ويوجه كل شيء وجهة إسلامية ، فيقبل ما هو حسن ، وينبذ ما هو قبيح ؛ لأنه بصمة عامة كان يفهم ما يقوله الشعراء ، وكان باستطاعة أفراد أن يردوا على هؤلاء الشعراء في الأندية والمجالس العامة والخاصة ؛ لأنه لم تكن هناك صحافة حزبية تغربل ما يوحه إلى الشعراء من انتقادات . إن مجتمعاً مثل هذا لا يمكن أن يقارن بمجتمع لا يقرأ لشعرائه ، وإن قرأ لهم لا يفهم ماذا يريدون قوله ؛ لأن كل شيء عندهم رمزي وغامض ، سيباً وأن بعض هؤلاء الشعراء يريدون أن يقولوا في كل شيء ، وأن يمحذوا كل شيء ، وأن يتكبروا لكل

شيء إلا هواهم، وهم بعد ذلك يريدون ألا يُقرأ إلا هم، ولا تقام
المهرجانات والمنشآت إلا بأسمائهم، وأن يعدوا من النوايع وما هم بذلك.
فكيف أن نقارن هؤلاء هؤلاء.

وفي ختام هذا البحث المتواضع نقف وقفة قصيرة عند قوله الأب بكر
الصولي، التي يستشهد بها بعضهم للدلالة على الأعلaque بين الذين
والشعر، فلقد قال الصولي وهو يرد على من طعن في شعر أبي تمام، يدعوى
أنه كافر: «وما ظننت أن كفرة يقص من شعر ولا أن إيماناً يريد فيه».
وواضح أن الصولي يقصد الزيادة أو القصان من الناحية الفنية. ولذلك
ذهب بعض المتأولين إلى القول بأن مضمون الشعر حتى وإن كان مخالفاً
لتعاليم الإسلام، فإنه مقبول في نظر الصولي، والأحرج في ذلك من الناحية
الإسلامية، لكن الذي يذهب إلى ذلك يحرف الكلم عن مواضعه ويتر قول
الصولي عن سياقه السليم. فالصولي يدافع عن أبي تمام؛ لأن شعره - كما
قال - كله يشهد بضد ما اتهموه به من الكفر، أي أن شعره إسلامي، وهذا
أمر يدركه القارئ لشعر أبي تمام بسهولة. ولو كان الأمر على خلاف ذلك،
لكان للصولي موقف آخر من أبي تمام؛ لأنه أكد بصريح العبارة أنه لا ينبغي
لجاد ولا مازح أن يلفظ بلسانه ولا يعتقد بقلبه ما يغضب الله عز وجل
ويتأب من مثله. وأن الناس على ظاهريهم حتى يأتوا بما يوجب الكفر
عليهم بفعل أو قول، فيزى ذلك أو يسمع منهم أو تقوم به بينة عليهم^(١٦).
وبما أن أبا تمام لم يظهر في شعره ما يدل على الكفر أو الحدود لمروية
الخالق، بل يدل على عكس ذلك، فإن ما يدعيه الناس، من أنه كافر لن
يزيد بالطبع في جودة شعره ولا ينقص منها. وهذا شيء طبيعي وقبول
إسلامياً؛ لأن الرسول ﷺ استمع إلى أشعار لم يكن أصحابها مسلمين، بل
كانوا وثنيين يدينون بدين الجاهلية، فلقد روي أنه قال في أمية من أبي

الصلت الذي كان شعره مطبوعاً بطابع أخلاقي «ذلك رجل آمن شعره وكفر قلبه». كما أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو الناقد الحافظ لأشعار العرب، الذي كان لا يمر به أمر إلا أنشد فيه بيت شعر، كان يقف موقف المستحسن المستجيب المتعجب لشعر زهير بن أبي سلمى، ولقد قال فيه قوله الشهير الذي يجمع معايير فنية وموضوعية «كان لا يعاظم بين القول، ولا يتبع حوشي الكلام ولا يمدح الرجل إلا بما فيه»^(٤٧).

• • •



الهوامش

- (١) ومعلوم أن هذا التقسيم غير سليم من الناحية الأدبية، وليس له ما يبرره في تراثنا الأدبي والتفدي.
- (٢) السعلاة: الغول، وقيل هي ساحرة الجن، وانظر الحيوان للجاحظ ١/١٥٨ وما بعدها.
- (٣) شرح ديوان حسان للبرقوقي ص ٤٧٥.
- (٤) المصدر السابق ص ٢٢٧.
- (٥) لقد وجه الجاحظ هذا القول توجيهها لطيفاً حينما قال بأن معنى قوله ﷺ هذا هو المعصمة والتوفيق. انظر الحيوان ١/٣٤٠.
- (٦) سورة الشعراء ٢٢٠-٢٢٢.
- (٧) شرح ديوان حسان ص ٣٨٨.
- (٨) سورة يس ٦٨.
- (٩) وهو بعنوان: «الرؤية الإسلامية في شعر حسان بن ثابت» المنشور بمجلة «الدار» العدد الثالث، السنة الثالثة عشرة، ربيع الآخر ١٤٠٨ هـ. نوفمبر ١٩٨٧ م.
- (١٠) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ٤/١٤٧.
- (١١) زهر الأقباب للحصري ١/٢٥.
- (١٢) المعتمد لابن وشيق ١/٥٣.
- (١٣) روى صاحب الأغاني أنه لما أبرى حسان فجعاء المشركين، قال له الرسول ﷺ: كيف تهجوهم وأنا منهم؟ فقال حسان: «إني أنسل منهم كما تُسل الشجرة من العجين» فقال له الرسول ﷺ: «أذهب إلى أبي بكر فليحدثك حديث القوم وأيامهم وأحسابهم ثم اعجبهم وجبريل معك» (الأغاني ٤/١٤٠). وواضح أن هذا لا يقدح في مكانة حسان الشعرية؛ لأن الإعانة وقعت في المعاني الخام لا في النظم والتأليف.
- (١٤) السيرة النبوية لابن هشام ٤/١٥٧.
- (١٥) الأغاني ٤/١٤١.
- (١٦) لعل أوضح رواية لسراي الأصبغي في الموضوع هي التي جاء فيها: «طريق الشعر إذا أدخلته في باب الخبر لأن، ألا تسري أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام: فلما دخل شعره في باب الخبر من مرثي رسول الله ﷺ وحرمة وجمعهم وغيرهم لأن يشتره...» وواضح من هذا النص

أن الأصمعي لم يحكم بالضعف على شعر حسان الإسلامي كله . بل اعترف بعلو شعر حسان في الإسلام كما علا في الجاهلية . ولم يخلص بالحكم إلا شعر المرثي . ومعلوم أن جانباً كبيراً من المرثي المنسوبة إلى حسان مشكوك فيها ، ويندو ضعفها بجلاء ، فلعل حكم الأصمعي بخص هذه الأشعار المنحولة . ثم أنه بالإضافة إلى هذا عُرف الأصمعي بحبه للغريب ، كما تشهد على ذلك آراؤه ومختاراته الشعرية . ومن ثم فلا يتعجب منه أن ينظر إلى شعر حسان (وهو من شعراء المدن) بعين الرضى . فهذه قضايها ثلاث ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار عند كل حديث عن رأي الأصمعي في شعر حسان بن ثابت الأنصاري .

(١٧) سير أعلام النبلاء للذهبي ٣٧٦/٢ .

(١٨) هذا ما ذهب المشرق جبولد زير في كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ص ١٣١ . حيث قال إن أبا العتاهية قد تأثر في زهدياته بمتأخر يهودية ومسيحية .

(١٩) نكتفي بالإشارة إلى مثال واحد في هذا الباب ، وهو ما ذكره الجهازي في هجائه لأبي العتاهية حينما قال :

ما أفرح الثَّوْهَيْدَ من واعظ يرغفد الناس ولا يرزهد
لو كان في ثَرْهَيْدِه صادقاً أخصى وأسى بيتَه المجدد

وفضلاً عن أن رؤية هذا الشاعر بلحقيقة الزهد لا تنفق والتصور الإسلامي ؛ إذ ليس الرغفد مكروئاً ومبئث في المسجد ، ولكنه معاملة ومخالطة للناس ، وصبر على أذاهم . فإننا لا نتعجب من الجهازي وعصائه المأجدة شيئاً أقل من هذا ، خاصة وأنه ابن أخت الشاعر سلم الحاسر الذي باع مصحفاً واشترى بنته حرّاً .

(٢٠) هذا ما عبر عنه الشاعر معفر بن حمار البازقي في قوله : (الحيوان ٣/ ٦١-٦٢)

الشعر لب المرء يعرضه والقول مثل موانع النيل
منها المقصر عن ريشه ونوافذ يذهبن بالخطيل

والشاعر حسان بن ثابت الأنصاري في قوله المشهور (شرح ديوان حسان للبرقوقي ص ٣٤٥) .

وإنما الشعر لب المرء يعرضه عل المجالس إن كيباً وإن حقاً
وإن الشعر بيت أنت قبائله بيت يقسال إذا تشدته صدقاً

ومثل هذه التعريفات التي تجعل الشعر لب المرء ، ترددت كثيراً على ألسنة الشعراء .

(٢١) انظر الحيوان ٥/ ١٣٧ .

(٢٢) أبو العتاهية أشعاره وأخباره . تحقيق د . شكري فيصل ، القصيدة رقم ٢٩٥ .

(٢٣) انظر كتاب العشائية للمجاهد ص ٢٣٠ .

(٢٤) نجد الإشارة إلى أن مفهوم هذه الفجوة محبذ ومحبوب ، تحدثت عنه الحكماء والشعراء . بل إن القرآن الكريم قد نص على ذلك في قوله تعالى : «فأولوا كذا مستضعفين في الأرض . فأولوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها . . .» (النساء ٩٦) .

- (٢٥) انظر تحليل واقيا هذه القصيدة ضمن كتاب «تحليل لغوي اسنوي لنصوص من الشعر القديم» د. عبد الرحيم الرحموني ود. محمد بوحدي.
- (٢٦) الخليل ١٩.
- (٢٧) مختصر تفسير ابن كثير ٤٥٣/٣.
- (٢٨) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق.
- (٢٩) المزمّل ١٦.
- (٣٠) الزلزلة ٦٠١.
- (٣١) الحج ٢.
- (٣٢) التغابن ٩.
- (٣٣) المطففين ٦.
- (٣٤) طاهر ٣٢.
- (٣٥) الحج ١٩.
- (٣٦) القيامة ٢١-٢٢.
- (٣٧) عبس ٣٨-٣٩.
- (٣٨) الزمر ٧٠.
- (٣٩) الخليل ١٢.
- (٤٠) انظر تحرير التحرير لابن أبي الاصمعي المصري ص ٣٧٥.
- (٤١) انظر كتاب المرشد للدكتور عبد الله الطيب ٦٦٢/٢.
- (٤٢) نقلا عن حياة الصحابة ٤٩٩/٣-٥٠١.
- (٤٣) انظر دراسة لقصيدة أبي نواس. ضمن كتاب «تحليل لغوي اسنوي لنصوص من الشعر القديم» د. عبد الرحيم الرحموني، د. محمد بوحدي.
- (٤٤) مهما كان مقام هذا القول والدافع إليه، فإنه يتضمن اعترافا بالروحية الخلق، وأنه تعالى يمكن أن يفسر لمن يشاء، ما قام العبد لم يشرك به شيئا. كما يتضمن إقرارا بالذنوب، والتضيق بين الكبار والصغار منها.
- (٤٥) أوراق من الحرب السابعة لعهده بوزيع ص ٥٦.
- (٤٦) أخبار أبي تمام للصوفي ص ١٧٢-١٧٣.
- (٤٧) الشعر والشعراء لابن قتيبة ١٣٨/١.